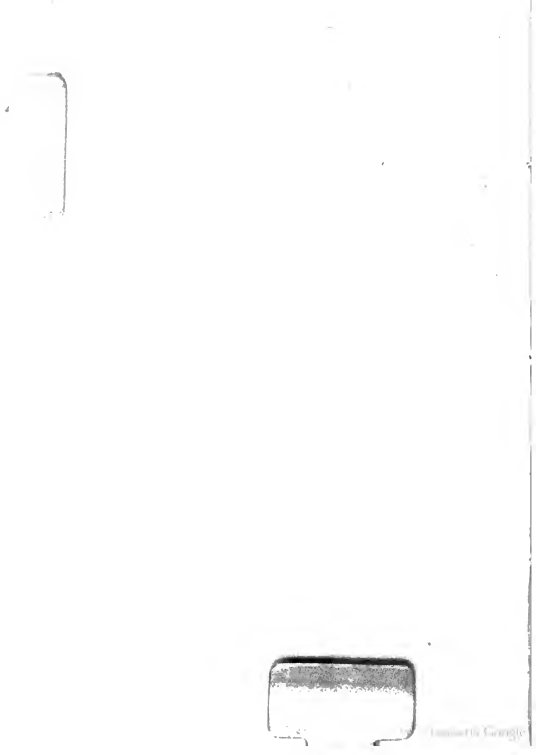

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
RESTRICTED
CR59935111
GW26 XL76
Ritschl'sche Theolog





Die

Ritschl'sche Theologie.

Vortrag

auf dem

Thüringer Kirchentag zu Hildburghausen

gehalten

von

R. A. Lipsius.

Leipzig,
Georg Reichardt Verlag.
1888.

Die Ritschl'sche Theologie.

Die

Ritschl'sche Theologie.

Vortrag

auf dem

Thüringer Kirchentag zu Hildburghausen

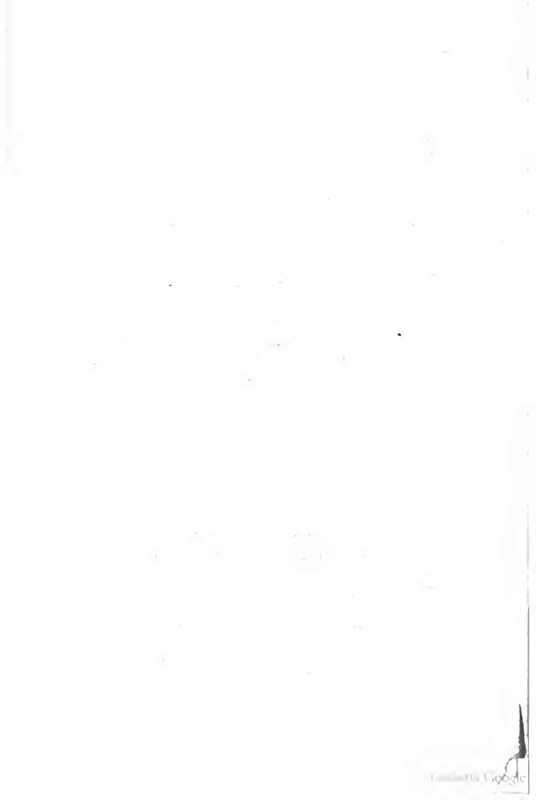
gehalten

von

R. A. Lipsius.

Aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie (XIV, 1.) wiederabgedruckt.

Leipzig,
Georg Reichardt Verlag.
1888.



Geehrte Herren und Freunde!

Gestatten Sie, daß ich statt einen Ueberblick über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten theologischen Disciplinen zu bieten, meinen wissenschaftlichen Bericht auf das Gebiet beschränke, welches mir am nächsten liegt, auf das dogmatische. Und auch hier gedenke ich nicht, die Leistungen des vergangenen Jahres Ihnen übersichtlich vorzuführen, sondern ihre Blicke auf eine theologische Erscheinung ersten Ranges zu lenken, welche schon seit länger als einem Jahrzehnt eine immer mächtigere Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Ich meine die Theologie Albrecht Ritschl's und der von ihm begründeten Schule, welche er selbst nicht ohne Selbstgefühl als „die neue Schule" bezeichnet und deren Lehre er der gesammten bisherigen Theologie, der orthodoxen wie der vermittelnden und der liberalen, als die allein ächt evangelische, ja als die allein ächt lutherische entgegengestellt hat. Ritschl selbst hat sein System vor Allem in seinem großen dreibändigen Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" entwickelt, welches binnen wenigen Jahren in zweiter Auflage erscheinen durfte. Eine ganze Reihe jüngerer Theologen, deren Zahl noch täglich sich mehrt, haben sich zu Ritschl's Lehre bekannt und treten für dieselbe in Schrift und Wort mit Entschlossenheit ein. Auch im verflossenen Jahre wieder sind aus der Schule eine Reihe literarischer Leistungen hervorgegangen, unter denen die Schrift von Prof. Herrmann in Marburg, der „Verkehr des Christen mit Gott", fraglos die bedeutendste ist. Andererseits ist von der Orthodoxie ein immer leidenschaftlicherer Kampf gegen Ritschl er-

öffnet worden, welcher leider nicht blos in den Schranken wissenschaftlicher Auseinandersetzung geblieben ist. Zumal seit im vorletzten Jahre das Buch von Wilhelm Bender, einem Schüler und Clienten Ritschl's, über die Religion erschien, wurde das wider Bender erhobene Ketzergeschrei auch auf die ganze Ritschl'sche Schule trotz ihrer lebhaften Proteste ausgedehnt. Weiter hat auch die liberale Theologie wiederholt Anlaß gehabt, zu Ritschl eine und zwar überwiegend gegensätzliche Stellung zu nehmen, zum guten Theile gezwungen durch die geflissentlich zur Schau getragene Geringschätzung, welche Ritschl und seine Schüler ihr angedeihen ließen, um von den erhobenen kirchenpolitischen Verdächtigungen völlig zu schweigen. Inwiefern schließlich auch Ihr Referent persönlich in den Ritschl-Streit verwickelt worden ist, will ich an diesem Orte nicht weiter berühren. Nur das Eine darf ich aussprechen, daß die mir von Seiten der Ritschl'schen Schule widerfahrene Behandlung mich nicht hindern soll, das Gute, welches ich in dieser Theologie finde, rückhaltlos anzuerkennen. Jedenfalls will ich mich nach Kräften bestreben, ein objectives und gerechtes Urtheil zu fällen.

Im Voraus muß ich bei der nachfolgenden Charakteristik der Ritschl'schen Schule um Nachsicht bitten, wenn ich, durch die Kürze der Zeit beengt, nur die Hauptpunkte, und auch diese nur in ganz gedrängter Uebersicht, berühre. Vielleicht aber ist gerade eine solche Uebersicht geeignet, die großen Grundzüge eines Systems ins Licht zu setzen, zu dessen Hauptvorzügen nach dem Urtheile von Freunden wie von Gegnern die Einheitlichkeit und strenge Geschlossenheit des Gedankenzusammenhangs gehört.

Ritschl's ausgesprochene Tendenz ist diese, im Gegensatze zü der Vermischung des Christenthums mit der Philosophie und dem natürlichen Welterkennen die christliche Wahrheit lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christo abzuleiten. Zu dem Ende wird zunächst bei dem Versuche, ein einheitliches System von Glaubensaussagen zusammenzufassen, aller Metaphysik mit ihren Abstractionen über Sein, Substanz, Natur, der Abschied gegeben. An die Stelle des causalen Welterkennens soll lediglich die teleologische Betrachtung treten: aus den

Zwecken Gottes und des Menschen soll die Welt erkannt und die Selbstbeurtheilung des Menschen gesichert werden.

An die Spitze tritt die Forderung, sämmtliche christliche Glaubenssätze aus der heiligen Schrift als Quelle und Norm christlicher Erkenntniß abzuleiten. Also keine Unterscheidung von articuli puri et mixti, keine Einmischung natürlicher Theologie. Natürliche Theologie giebt es nicht, denn mit den Mitteln theoretischer Welterkenntniß können wir keine Aufschlüsse über Gottes Wesen und Willen erlangen. Eben darum wird jeder Versuch abgewiesen, eine Verbindung christlicher und natürlicher Erkenntnisse herbeizuführen. Nun ist es heute längst (seit Schleiermacher) erkannt, daß eine natürliche Religion im Sinne einer Summe religiöser Erkenntnisse, die allen Menschen von Haus aus gemein seien, eine leere Abstraction sei. Hier hat Ritschl offene Thüren eingestoßen. Aber seine Polemik gegen die natürliche Religion richtet sich zugleich gegen das Streben, das allgemein Religiöse in allen geschichtlichen Religionsformen aufzusuchen und das Christliche nur als höchste Steigerung der allgemeinen Gottesoffenbarung zu betrachten. Nach Ritschl dagegen giebt es keine allgemeine Gottesoffenbarung, sondern nur Offenbarung in der heiligen Schrift, vor Allem die geschichtliche Offenbarung in Christo, die aber gedeutet werden muß im Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung im A. T. Daher werden auch alle religionsphilosophischen Fragen nach dem Wesen und der Beschaffenheit der Offenbarung überhaupt, sowie nach dem Verhältnisse der Offenbarung in Christus zu der allgemeinen Offenbarung consequent abgewiesen.

Die Offenbarung ist in Christus wirklich und diese Offenbarung in Christo verbürgt der Gemeinde auch den Offenbarungscharakter des A. T.'s. Das Schriftprincip hat die Bedeutung, daß uns die Schrift den ungetrübten christlichen Glauben der ersten Gemeinde erkennen läßt. Weil Christus für die Gemeinde die Offenbarung Gottes ist, so ist die Schrift für sie normativ. Aber dieses Schriftprincip erleidet große Einschränkungen. Erstens erklärt Ritschl, die neutestamentliche Lehre sei nur insoweit für uns normativ, als sie sich in der Linie der Fortbildung der alttestamentlichen religiösen Vor-

stellungen bewege. Dies führt zu einer Kritik der paulinischen Theologie, insbesondere der paulinischen Lehre vom Gesetz, welche gerade des Apostels eigenthümlichste Gedanken sehr absprechend behandelt. Ist dies schon sehr bedenklich, so noch mehr, daß die ganze Grundforderung — die Uebereinstimmung des N. T.'s mit den religiösen Ideen des A. T.'s — auf dem Boden der Ritschl'schen Offenbarungslehre nicht bewiesen ist, und ferner, daß Ritschl sich diese angeblich wieder für das N. T. normativen alttestamentlichen Ideen durch eine oft sehr zweifelhafte Exegese zurechtlegt. Die zweite Einschränkung ist diese, daß als Inhalt der Offenbarung keine theoretische Belehrung, sondern nur Kundmachung des göttlichen Willens, der Zwecke Gottes mit den Menschen und der Welt, und der Wege, diesen Zwecken menschlicherseits zu entsprechen, betrachtet werden kann. Hier ist eine Wahrheit enthalten, die von Andern nur anders begründet wird, durch den Hinweis auf die religiöse Erfahrung, durch welche wir Antwort suchen auf die Frage, was denn überhaupt offenbar werden kann. Im Allgemeinen darf man sagen, daß die Normativität der heiligen Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung von Ritschl nicht wesentlich anders aufgefaßt wird, als in der ganzen von Schleiermacher ausgegangenen modernen Theologie.

Dagegen soll es nun einen wesentlichen Vorzug Ritschl's vor Schleiermacher begründen, daß er in seiner Dogmatik auf alle philosophischen „Lehnsätze" verzichtet. Aber dieser Verzicht ist nur scheinbar. Thatsächlich hat er die Lotze'sche Erkenntnißtheorie und daneben die Kantische Moralphilosophie adoptirt, erstere freilich nur eklektisch, ohne ihre spinozistische Wendung. Ein näheres Eingehen auf Ritschl's Erkenntnißlehre muß ich mir hier versagen.

Auf Kant geht die Einsicht zurück, daß die richtige Selbstbeurtheilung des Menschen nur auf ethischem Wege zu gewinnen sei, durch Anerkennung der Erhabenheit der Persönlichkeit über die Natur. Die Kantische Freiheitslehre wird von Ritschl in dem Sinne acceptirt, daß der Mensch die Fähigkeit besitze, sich von der Herrschaft des Causalgesetzes zu befreien und eine neue Reihe von Wirkungen zu beginnen. Herrschaft des Causalgesetzes aber ist für ihn gleichbedeutend mit Herr-

schaft des Naturmechanismus, daher in der Schule jede causale Erklärung geistiger Vorgänge eine Entwerthung des Geistigen zum bloßen Naturding heißt. Diese mindestens recht zweifelhafte Fassung der Kantischen Lehre führt ihn dazu, als Bestimmung des Menschen nicht blos die Freiheit von der Naturgewalt, sondern zugleich „die Herrschaft über die Welt" zu bezeichnen.

Die „Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Welt" ist eine Aussage der Selbstbeurtheilung derer, welche von der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem in der Natur waltenden Causalgesetz überzeugt sind. Aber diese Selbständigkeit ist nur dann zu realisiren, wenn es einen Gott giebt, welcher die Natur den Zwecken des Geistes dienstbar macht. Hieraus ergiebt sich für Ritschl das, was er als den „wissenschaftlichen" Beweis für das Dasein Gottes bezeichnet, welcher auch einem Bedürfnisse des Erkenntnißtriebes entsprechen soll. Es ist eine Umbildung des bekannten moralischen Beweises von Kant, die im Wesentlichen bereits Fichte vollzogen hat, ohne darum den Anspruch zu erheben, das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen zu haben. Daß dieser Beweis als wissenschaftlicher nicht Stich hält, hat Ritschl's Schüler Herrmann dadurch thatsächlich anerkannt, daß er die Gewißheit des Gottesglaubens überhaupt erst aus der Offenbarung Gottes in Christus ableiten will. Ritschl dagegen meint denjenigen, welche die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur anerkennen, die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich beweisen zu können. Denn die Verwirklichung der überweltlichen oder übernatürlichen Bestimmung des Menschen, d. h. des sittlichen Selbstzweckes, wird nur gesichert durch den Glauben an einen Gott, welcher sich die Verwirklichung des sittlichen Selbstzweckes in einem Reiche von Geistern, die unter dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe handeln, zum Zwecke seiner weltschöpferischen und weltregierenden Thätigkeit setzt. Dieser Glaube aber ist erst durch Christus offenbart: wer also die sittliche Bestimmung des Menschen anerkennt, ist wissenschaftlich genöthigt, die Gottesoffenbarung in Christus für Wirklichkeit zu halten.

Sehr richtig wird hier der ethische Gedanke durchgeführt,

daß die sittliche Selbstbestimmung des Menschen nicht in der Hingabe an die natürlichen Triebe, auch nicht in der Verfolgung particulärer Zwecke, oder in dem Dienste besonderer sittlicher Gemeinschaftskreise, sondern nur in einem universellen Reiche sittlicher Zwecke, oder in einem allumfassenden menschheitlichen Gemeinwesen, welches den allgemeinen Zweck zum Zwecke des Einzelnen, die sittliche Freiheit Aller zum Weltzweck setzt, wahrhaft verwirklicht werden könne. Diesen Gedanken hat nach dem Vorgang von Kant und Fichte schon Schleiermacher in seiner Lehre vom höchsten Gute ausgeführt. Auch das ist nichts Neues, daß als das oberste, das allumfassende Gemeinwesen durchwaltende Gesetz das Gesetz der Liebe bezeichnet wird in dem Sinne, daß Jeder sich den gemeinsamen Zweck Aller zum Selbstzweck setzt. Richtig ist auch, daß dieser Gedanke, wenn auch vorbereitet in der stoischen Philosophie auf der einen, in der alttestamentlichen Theokratie auf der andern Seite, erst in dem christlichen Gedanken des Reiches Gottes zum entsprechenden Ausdrucke gekommen ist. Aber erstens ist es nicht zuerst Ritschl gewesen, der den Gedanken des Reiches Gottes zum leitenden Princip der ganzen Theologie gemacht hat. Nach Andeutungen Hegel's ist, um von Theremin abzusehen, hier schon Karl Schwarz vorangegangen, und Referent hat verwandte Gedanken ausgeführt, lange vor Erscheinen des Ritschl'schen Buches. Zweitens aber ist es Keinem von uns bisher eingefallen, diesen Gedanken des Reiches Gottes als einen der sogenannten natürlichen Religion schlechthin unzugänglichen zu behandeln. Unter dem Einflusse des christlich-sittlichen Geistes hat die neuere Moralphilosophie sich dieses Gedankens bemächtigt, ohne denselben auf das Factum der positiven Offenbarung in Christus zu stützen. Ritschl aber weist die natürliche Theologie nur dadurch von der Schwelle des Christenthums ab, daß er das, was den Inhalt des allgemein religiösen Vorsehungsglaubens ausmacht, für specifisch christliche Offenbarung ausgiebt und nun umgekehrt den Inhalt dieser Offenbarung auf jenes allgemein Religiöse reducirt Es kann aber weder zugestanden werden, daß der Glaube an eine moralische Weltregierung heutzutage lediglich aus dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung in Christus erwachse, noch

daß letztere sich wesentlich in ersterem erschöpfe. Es liegt eine Wahrheit in dem Nachweise von Ritschl, daß die Idee des Reiches Gottes die Antinomie zwischen der religiösen Abhängigkeit von Gott und der freien Selbstbestimmung des Menschen löst. Denn letztere wird erst in einem von der Idee der Liebe beseelten universell-sittlichen Gemeinwesen wahrhaft verwirklicht; dieses Gemeinwesen aber ist eben der göttliche Weltzweck, auf welchen hin Gott die Natur geschaffen und der sittlichen Welt dienstbar gemacht hat. Aber dieser Gedanke erschöpft noch lange nicht das religiöse Interesse an dem Gedanken unserer Abhängigkeit von Gott. Wie Kant's Religionslehre uns anweist, unsere Pflichten zugleich anzusehen als göttliche Gebote, so weist Ritschl uns an, unseren sittlichen Zweck zugleich anzusehen als göttlichen Weltzweck. Indem der Mensch also den Zweck des universellen sittlichen Gemeinwesens sich zu seinem Selbstzwecke setzt, setzt er sich dadurch zugleich zu seinem Selbstzwecke den göttlichen Weltzweck. Ritschl selbst aber muß diesen Gedanken durch den andern ergänzen, daß der Mensch nur im Glauben an die väterliche göttliche Leitung aller Dinge, in welcher auch die Führungen des eigenen Lebens eingeschlossen sind, wirklich im Stande ist, den universellen sittlichen Zweck zu seinem Selbstzwecke zu setzen und dadurch seine persönliche sittliche Bestimmung zu erreichen. Auch dieser Glaube erschöpft aber von ferne nicht den christlich-religiösen Gedanken, daß der Christ nur in der völligen Hingabe alles eigenen Willens an den göttlichen Willen diejenige sittliche Freiheit wiedergewinnt, die ihn wirklich zur Erhebung über die Natur um ihn und in ihm befähigt. Dieser Mangel des Ritschl'schen Systems tritt an einem späteren Punkte noch weit deutlicher heraus.

Das Gottesreich als göttlicher Selbstzweck und oberster Weltzweck zugleich ist nun nach Ritschl weiter der specifische und im Grunde einzige Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus. Christus ist der Offenbarer Gottes, sofern er in seinem Lebensberufe, der sich in der berufsmäßigen Geduld im Ertragen des Todes vollendet, Gottes Weltzweck, das Reich Gottes offenbar gemacht und die Gemeinde der Reichsgenossen gegründet hat, welche diesen göttlichen Weltzweck nach Christi Beispiel und Anleitung zu ihrem Lebenszwecke gemacht hat.

Der Endzweck des Lebens und Sterbens Jesu war das Reich Gottes: dieses erkennt er als Endzweck Gottes in der Welt. Er verkündigt denselben der Gemeinde, indem er zugleich die auf die Verwirklichung des Gottesreiches hingerichtete Liebe Gottes durch sein ganzes Berufsleben bewährt. Dies ist aber nicht blos eine menschliche That, sondern in erster Linie eine Bethätigung der göttlichen Liebe, Selbstoffenbarung der Gnade und Treue Gottes in der Person dessen, der als Erwählter der göttlichen Liebe ewig im göttlichen Rathschlusse — d. h. ideell — präexistirt und als Urbild der zum Reiche Gottes bestimmten Menschheit zugleich diejenige Person ist, durch welche allein die Liebe Gottes zu den Reichsgenossen vermittelt ist, sofern Gott die Menschheit in Christo ansieht und in ihm zum Kindschaftsverhältnisse zu sich einsetzt. Sofern nun Liebe, Gnade und Treue die wesentlichen Attribute Gottes selbst sind, erhält Christus bei Ritschl das Prädicat der Gottheit, welches also gar nichts über die Wesens- oder Naturbeschaffenheit Christi besagt, sondern nur die in ihm offenbare sittliche Gesinnung als Gesinnung Gottes bezeichnet.

Abgesehen von diesem Punkte, wiederholt Ritschl nur Gedanken, die auch schon vor ihm in der modernen Theologie heimisch waren. Es verdient volle Zustimmung, daß er uns mahnt, von den Speculationen über die verborgene Natur Christi vielmehr zu den Wohlthaten Christi die Gedanken hinzulenken, in welchen allein Gott für uns so offenbar ist, wie er überhaupt für uns offenbar sein kann, nämlich in seinem sittlichen Wesen und Willen. An die Stelle der alten Naturenlehre, welche aus „heidnischer" Philosophie stamme, tritt die ethisch-religiöse Betrachtung der Person Christi, in welcher der Liebewille Gottes für uns offenbar sei. An die Stelle einer philosophischen Theorie, wie Christus die Versöhnung Gottes mit der sündigen Menschheit habe ermöglichen können, also speciell an die Stelle der anselmisch-reformatorischen Satisfactionstheorie, tritt der ethisch-religiöse Gedanke, daß Christi Lebensberuf der universell-menschheitliche Beruf, die urbildliche Verwirklichung der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit sei, welche als solche zugleich ihr Handeln im vollen Einklange weiß mit dem göttlichen Weltzweck. Christus ist das Subject

der vollkommenen Religion, und insofern der vollkommene Repräsentant der Menschheit von Gott; und er ist andererseits als der Erwählte der göttlichen Liebe der Offenbarer des göttlichen Liebeswillens an die Menschheit, welcher die Gemeinde der Gläubigen der Väterlichkeit Gottes und ihres Kindschaftsverhältnisses bei Gott gewiß macht.

Aber das sind keine neuen Gedanken, sondern das Gemeingut der neueren Theologie, soweit sie bemüht ist, die alte metaphysische Betrachtung von Christi Person und Werk durch eine folgerichtig ethisch-religiöse zu ersetzen. Aber darum findet diese Theologie sich noch nicht berechtigt, das Prädicat der Gottheit auf Christus zu übertragen, welches im Unterschiede von seiner Göttlichkeit nur einen metaphysischen Sinn haben kann. Ritschl mag seine Gründe haben, die Gottheit Christi zu proclamiren und die Göttlichkeit abzulehnen. Er erntet dafür von orthodoxer Seite den Vorwurf ein, die Gottheit Christi sei ihm eine res de solo titulo oder ein titulus sine re. Andere werden sich begnügen, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo zu sprechen, ihn als den zu bezeichnen, in welchem Gott, sein Wesen, sein Wille, seine Liebe, sein innerstes Herz für uns offenbar ist; aber sie werden es ablehnen müssen, einen orthodoxen Schein durch Ausdrücke zu erwecken, die doch in ganz anderem Sinne gemeint sind, als in dem der Orthodoxie.

Andererseits bleibt nun aber diese neue Ritschl'sche Christologie hinter der seit Schleiermacher von der neueren Theologie errungenen in einem anderen Punkte sehr erheblich zurück. Was heißt denn das bei Ritschl, Christus ist der Offenbarer der Liebe Gottes? Das heißt zunächst, Christus lehrt uns den sittlichen Weltzweck als Gottes Selbstzweck kennen. Denn Liebe beweist der, welcher den Selbstzweck Anderer zu seinem Selbstzwecke macht. Schon hier fällt unangenehm auf, daß aus dem Begriff der Liebe Alles, was an die Gemüthsseite des Wortes erinnert, entfernt ist. Was wir Liebe nennen, erschöpft sich doch nicht darin, daß Jemand den Selbstzweck eines Andern zu seinem Selbstzwecke setzt. Alles Wohlgefühl und Wohlwollen, wie es gerade aus der innigsten persönlichen Gemeinschaft, die wir Liebe nennen, erwächst, ist hier ausgeschieden. Aber weiter: Christus ist der Offenbarer der göttlichen Liebe, sofern er den

Liebewillen Gottes uns kundmacht. Dieser Liebewille ist der Reichswille Gottes, daß die Menschheit zu einem unter dem Gesetze der Liebe stehenden Gemeinwesen verbunden sein soll. Diesem Reichswillen Gottes werden wir durch Christus angeleitet zu folgen, indem wir ihn in unsern Willen aufnehmen und dadurch wieder Gottes Selbstzweck zu unserm Selbstzwecke machen. Thun wir das, so treten wir in Liebesgemeinschaft mit Gott, insofern wir unsern Willen in Einklang gesetzt haben mit dem göttlichen Willen. Christus lehrt uns also Liebe zu Gott, indem wir seinen Zweck zu dem unsrigen machen sollen; er mahnt uns zum Vertrauen zu Gott, d. h. zu dem zuversichtlichen Glauben an Gottes moralische Weltregierung, der auch die Naturwelt dienen muß, und er mahnt uns zu demüthiger Geduld, wenn wir die Wege Gottes nicht verstehen. Er lehrt uns unsern Beruf auf Erden als einen uns von Gott geordneten Beruf auszuüben, um an unserm Theile das Reich Gottes zu fördern, und er lehrt uns alles unser Handeln im Verkehr mit den Menschen durch das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe leiten zu lassen. Gottvertrauen, Berufstreue und Menschenliebe ist also das christliche Lebensideal, der specifische Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus.

Hier ist nun der Punkt, wo es klar wird, daß mit der Abweisung des allgemein Religiösen, weil nicht aus der Offenbarung in Christus geschöpft, zugleich das specifisch Christliche auf das allgemein Religiöse reducirt wird. Gottvertrauen, Berufstreue und allgemeine Menschenliebe — das ist eine ungleich ärmere, dürftigere Trias, als die des alten Rationalismus: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Aber Ritschl's großes Hauptwerk handelt ja von der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Und bisher war bei der Darlegung der Offenbarung Gottes in Christus von diesen Dingen, welche wir gewohnt sind als die Hauptsache im Christenthum anzusehen, noch gar keine Rede. Um Ritschl's Lehre von der Versöhnung zu verstehen, muß man auf seine Sündenlehre zurückgreifen. Auch die Sünde soll nicht aus dem allgemein sittlichen Bewußtsein heraus, aus dem ins Herz geschriebenen Gesetz, sondern lediglich aus der Offenbarung Gottes in Christus erkannt werden. Die Sünde ist

das Gegentheil des Reiches Gottes; Sünde thut daher derjenige, welcher statt des Reiches Gottes etwas Anderes zu seinem Selbstzwecke setzt, sei es nun die Befriedigung seiner natürlichen Neigungen, sei es die Verwirklichung particulärer Güter in der menschlichen Gemeinschaft. Das Bewußtsein der Sünde wird aber erst durch den Gegensatz zum Reiche Gottes gegeben; außerhalb der christlichen Gemeinschaft aber war das Reich Gottes noch nicht erkannt, konnte also auch noch nicht zum obersten Zwecke des Handelns genommen werden. Außerhalb der christlichen Gemeinschaft ist also nur Unwissenheitssünde vorhanden, und dieser Sachverhalt macht die Sündenvergebung für Gott möglich. Nur im Vorbeigehen mag es berührt sein, daß Ritschl das kirchliche Erbsündendogma sehr lebhaft bekämpft. Aber das in diesem Dogma zwar nicht gelöste, aber richtig formulirte Problem ist dieses, daß in der Sünde ein doppeltes Moment unterschieden werden muß, das Moment der ererbten Naturbestimmtheit und das Moment der persönlichen Verschuldung. Ritschl dagegen streicht einfach das erste Moment, indem er die Sünde nur als freiwillige faßt und selbst den von ihm anerkannten Hang zum Bösen im menschlichen Gesammtleben nicht als einen natürlichen gelten lassen will. Dies hängt mit seiner ganzen Grundanschauung zusammen, welche alle natürlichen Causalzusammenhänge aus dem sittlichen Gebiete entfernen möchte.

Aber abgesehen hiervon ist schon die ganze Ableitung des Sündenbegriffs zu beanstanden. Die rechte Sündenerkenntniß kommt nach Ritschl nur aus dem Evangelium, nicht schon aus dem Gesetz, vollends nicht aus dem Gewissensgesetz. Was wir für das gesteigerte Sündenbewußtsein des Christen vorbehalten, daß er die Sünde an der höchsten ethischen Idee des Reiches Gottes mißt, wird hier zur allgemeinen Forderung für die Bestimmung des Sündenbegriffs überhaupt erhoben. Die Folge davon ist die bedenklichste Abschwächung der Sünde. Da die wirkliche Sündenerkenntniß erst durch Christus erfolgen soll, findet, wie schon bemerkt wurde, außerhalb des Christenthums oder doch der Kenntniß desselben, nur Unwissenheitssünde statt, welche vergeben werden kann. Vergeben aber wird sie, sobald der Mensch seinen Willen in Einklang mit dem göttlichen

Willen setzt, Gottes Weltzweck zu seinem Selbstzwecke macht. Die Sündenvergebung ist nämlich, wie Herrmann sich ausdrückt, gar nichts Besonderes. Vielmehr ist das Bewußtsein der Sündenvergebung einfach mitgesetzt in dem neuen Vertrauensverhältnisse des Menschen zu Gott, welches durch die Offenbarung in Christus vermittelt ist. Abgesehen von Christus steht nämlich der Mensch in einem Feindschaftsverhältnisse zu Gott; er wird von Mißtrauen gegen Gott beherrscht, statt sich gläubig und demüthig der göttlichen Führung hinzugeben.

Christus verkündigt nun die göttliche Sündenvergebung, indem er diejenigen, welche Gottes Willen zu dem ihrigen machen, trotz ihrer bisherigen Unwissenheitssünden der Väterlichkeit Gottes versichert: und er vollzieht die Versöhnung der Menschheit mit Gott, insofern in ihm, dem Urbilde der vollkommenen Menschheit, das rechte Verhältniß der Menschen zu Gott für Gott verbürgt, und damit auch für uns grundlegend verwirklicht ist. Letzterer Gedanke ist wieder ein Gedanke der ganzen neueren Theologie, soweit sie von Schleiermacher beeinflußt ist. Auch darin hat Ritschl einem fast allgemein in der neueren Theologie anerkannten Gedanken Ausdruck gegeben, daß er die Sündenvergebung nicht als physischen Straferlaß faßt, sondern als die Vergewisserung, daß uns unter Voraussetzung des Glaubens an Gottes väterliche Gnade das Bewußtsein unserer Schuld nicht von Gott trennt. Rechtfertigung ist nicht ethische Erneuerung, sondern Herstellung eines neuen religiösen Verhältnisses zu Gott, des Kindschaftsverhältnisses, in welchem der Mensch trotz seiner Sünde und Schuld dennoch sich als Object der väterlichen göttlichen Liebe weiß. Mit Recht weist Ritschl dabei jede Loslösung der Versöhnung von der Rechtfertigung ab, als wäre jene eine transcendente Rettungsthat, vermittelt durch den Lösepreis des Blutes Christi, und als wäre die Rechtfertigung nur die äußerliche Application jenes Rettungswerkes an den Einzelnen, sofern dieser im theoretischen Fürwahrhalten jenes Rettungswerk utiliter acceptirt.

Während nun die kirchlich recipirte Lehrweise die Versöhnung als einen transcendenten Act, die Rechtfertigung aber als Folge der Versöhnung bezeichnet, nämlich für Diejenigen,

welche auf jenen transcendenten Act ihre Zuversicht setzen, faßt Ritschl bald Rechtfertigung und Versöhnung einfach als gleichbedeutend, bald bezeichnet er wieder die Versöhnung als Folge der Rechtfertigung. Es klingt zunächst ganz kirchlich correct, wenn wir hören, die Rechtfertigung sei nicht Gerechtmachung, wie in der römischen Kirche, sondern Sündenvergebung und Annahme zur Kindschaft bei Gott; ebenso wenig erfolge die Rechtfertigung etwa in der Weise, daß Gott den Keim des neuen Lebens bereits als Frucht beurtheile, oder um der im Glauben enthaltenen sittlichen Gesinnung willen rechtfertige. Vielmehr erfolgt die Rechtfertigung durch ein synthetisches Urtheil Gottes; sie wird dem Sünder gnadenweise zugesprochen und der Glaube, welcher sie ergreift, ist selbst Wirkung der göttlichen Gnade. Ja sogar die orthodoxe Formel: „Gott rechtfertigt um Christi willen mittelst des Glaubens" findet sich bei Ritschl.

Aber sieht man näher zu, so kommt doch etwas ganz wesentlich Anderes heraus, als was sonst unter Rechtfertigung verstanden wird. Die Rechtfertigung schließt nach protestantischer Lehre, trotzdem daß auch sie von den alten lutherischen Dogmatikern als ein transcendenter Act im Himmel aufgefaßt wurde, die sogenannte Intimation des im Himmel gefällten Urtheils durch den heiligen Geist ein, oder die Erweckung des subjectiven Bewußtseins des Gerechtfertigtseins durch einen supernaturalen Act in der gläubigen Person. Dieser Act ist unserer altprotestantischen Theologie das testimonium spiritus sancti internum, welches erst späterhin auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bezogen worden ist. Gerade die durch dieses Zeugniß des Geistes in der gläubigen Person erweckte göttliche Gewißheit ihres Gerechtfertigtseins, diese persönliche certitudo salutis macht nach allgemein evangelischer Annahme den Kern und Stern der protestantischen Frömmigkeit aus. Ritschl sieht dagegen in der unmittelbaren Heilsgewißheit der gläubigen Person eine im Pietismus wieder aufgelebte mittelalterliche Doctrin und bezeichnet als katholische Frömmigkeit, was im Tridentinum als inanis fiducia haereticorum verworfen wird. Es hängt dies mit seiner feindseligen Haltung gegen alles Mystische im Christenthum zusammen: in der

Mystik sieht er theils ein heidnisches, theils ein katholisches Element, welches von dem ächt evangelischen Christenthum grundsätzlich fern zu halten ist. Auf diesen Punkt komme ich noch in anderem Zusammenhange zurück.

Wenn wir ferner hören, daß die Rechtfertigung nicht um des Glaubens, oder um des im Glauben gesetzten Keimes des neuen Lebens, sondern lediglich um Christi willen erfolge, so ist damit zwar zunächst der richtige, besonders in der reformirten Dogmatik und seit Schleiermacher in der ganzen neueren Theologie verbreitete Gedanke gemeint, daß in Christus, dem Haupte der neuen Menschheit, dasjenige normale Verhältniß der Menschheit zu Gott begründet sei, um deswillen Gott auch den Einzelnen, wenn er in Christi Lebensgemeinschaft eintritt, in das Kindesverhältniß zu sich einsetzen könne. Die Rechtfertigung tritt also an den Einzelnen zunächst als eine frohe Botschaft der verzeihenden göttlichen Gnade heran, welche dieser im persönlichen Glauben sich aneignen muß, um auch seinerseits derselben theilhaftig zu werden. Aber dieser Gedanke wird dadurch entwerthet, daß der persönliche Glaube keine persönliche Gewißheit des Heiles in sich schließen soll. Ein „acutes" Bewußtsein des subjectiven Gerechtfertigtseins, dieses Hauptanliegen der Reformation gegenüber Rom, ist für Ritschl eine „Gehörshallucination". Vielmehr beziehen Rechtfertigung und Versöhnung nach Ritschl sich nur auf die Gemeinde als Ganzes; auf den Einzelnen aber nur, wie Ritschl sich ausdrückt, indem er in die Gemeinde „sich einrechnet". Die Rechtfertigung ist der geschichtliche Act, durch welchen Christus die Reichsgemeinde gegründet und dieser die Gewißheit der Sündenvergebung und der Annahme zur Kindschaft bei Gott vermittelt hat. Eine Gewißheit der Sündenvergebung und Rechtfertigung kann also der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinde besitzen. Auch hier liegt nun eine unleugbare Wahrheit zu Grunde. Wir Christen haben die Gewißheit unserer Sündenvergebung nur auf Grund der in Christus offenbaren göttlichen Gnade. Die Botschaft von dieser Gnadenoffenbarung in Christus aber ergeht an jeden Einzelnen immer nur innerhalb der christlichen Gemeinde, in welcher wir heranwachsen und zum persönlichen Heilsglauben geführt werden. Aber die Gemeinde soll

uns doch durch ihre Botschaft von dem Heile in Christus zu der persönlichen Gewißheit führen, daß diese Botschaft auch einem Jeden von uns individuell gilt. Und diese Gewißheit ist nur zu gewinnen durch eine individuelle Erfahrung des göttlichen Gnadentrostes im eigenen Innern. Der Einzelne muß persönlich mit Christus, dem Haupte, vereinigt werden. Nach Ritschl aber giebt es eine Gemeinschaft mit Christus, dem Haupte, immer nur mittelbar, nämlich sofern der Einzelne in die Gemeinde sich einrechnet. Daher verwirft er den berühmten Schleiermacher'schen Satz von dem Unterschiede der katholischen und der protestantischen Frömmigkeit: daß nach den Katholiken das Verhältniß des Einzelnen zu Christus durch sein Verhältniß zur Kirche, nach den Protestanten aber das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche durch sein Verhältniß zu Christus bedingt sei. Weil die Predigt der Gemeinde von Christus der geschichtliche Weg ist, auf welchem wir zur persönlichen Gemeinschaft mit Christus gelangen, soll es kein unmittelbar persönliches Verhältniß des Individuums zu Christus geben, vielmehr wird dasselbe als ein „eingebildetes Privatverhältniß" abgewiesen.

Auch hier darf man das Wahrheitselement in den Ritschl'schen Ausführungen nicht verkennen. Die geschichtliche Auffassung des Lebenswerkes Christi fordert die Anerkennung, daß seine persönliche Lebensabsicht nicht auf die Beseligung aller unzähligen, künftig geborenen Individuen persönlich, unter ausdrücklichem Zuvorerkennen jeder einzelnen Persönlichkeit, sondern auf die Jüngergemeinde als Ganzes gerichtet war. Aber diese richtige Erkenntniß gewinnt hier die Wendung, daß eine Gewißheit der Versöhnung für den Einzelnen nicht existirt, außer sofern er sich als Glied der christlichen Gemeinde weiß, welche durch Christus im Besitze der Rechtfertigung und Versöhnung ist. Die Gemeinde aber ist die Inhaberin der Versöhnung eben als Reichsgemeinde, welche durch Christus angeleitet ist, Gottes Weltzweck zu ihrem gemeinsamen Zweck zu machen, oder nach Gottes Willen all ihr Handeln von dem Gesetz der allgemeinen Menschenliebe beherrschen zu lassen. Indem sie Gottes Willen zu dem ihrigen gemacht hat, weiß

sie sich nicht länger von Gott getrennt, sondern in Gemeinschaft mit ihm.

Nun behandelt Ritschl allerdings die Begriffe der Rechtfertigung und Versöhnung auch noch weiter in ihrem allgemeinen Wesen in einer Weise, daß wir die Beziehung auf die Gemeinde zunächst aus dem Gesichtskreise verlieren. Gerade diese Ausführungen aber sind für die letzten Grundgedanken Ritschl's charakteristisch. Der Sinn der durch Christus vermittelten Versöhnung ist der, daß alle Diejenigen, welche Gottes Selbstzweck zu ihrem Selbstzweck machen, angeleitet werden, Gott als ihrem Vater zu vertrauen, sich im Gebete vertrauensvoll an ihn zu wenden und in die göttlichen Führungen sich demüthig zu ergeben. Die Sündenvergebung folgt für die Glieder der christlichen Gemeinde aus dem in ihnen geweckten Gottvertrauen ganz von selbst. Dieses Vertrauen aber darf Jeder hegen, der seine Willensrichtung mit dem göttlichen Weltzweck in Uebereinstimmung gesetzt hat. Denn er steht dann in Gemeinschaft mit Gott: diese Gemeinschaft heißt Liebesgemeinschaft; darunter ist aber nichts Anderes zu verstehen, als die Uebereinstimmung mit Gottes Motiven und Zwecken.

Wo Ritschl die Versöhnung noch von der Rechtfertigung unterscheidet, bezeichnet er erstere als die Aufhebung des Widerspruchs gegen Gott, letztere als die Sündenvergebung, oder als die göttliche Versicherung, daß der Sünder trotz seiner Schuld von der Vaterliebe Gottes nicht ausgeschlossen ist. Die Versöhnung ist also lediglich Versöhnung der Menschen mit Gott, nicht Versöhnung Gottes mit den Menschen. Gott braucht nicht erst versöhnt zu werden, denn er ist die ewige Liebe; am wenigsten ist dazu eine transcendente Veranstaltung, wie nach der alten Satisfactionslehre, erforderlich. Aber die Menschen müssen dessen gewiß werden, daß Gott diejenigen, welche den Widerspruch ihrer Willensrichtung gegen den göttlichen Weltzweck aufgeben, von seiner Gemeinschaft nicht ausschließt. Diese Versicherung der göttlichen Gnade ist in Christus gegeben: insofern erscheint die Rechtfertigung der Gemeinde in Christus selbst als das wirksame Motiv zur Versöhnung. Die Sündenvergebung als wirksam gedacht schließt also die Beseitigung des Mißtrauens gegen Gott und die Aufhebung des Widerspruchs

unseres Willens gegen den göttlichen Willen ein. Dies ist aber nicht etwa so gemeint, als ob die Gewißheit der sündenvergebenden Gnade an sich schon die Kraft in sich schließe, unsere gottgewollte sittliche Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Die direct aus der Versöhnung hervorgehenden Functionen sind nach Ritschl lediglich religiöse, nicht unmittelbar auch sittliche Functionen. Er bestreitet es entschieden, daß die Rechtfertigung des Sünders vor Gott unmittelbar zugleich die Kraft des neuen sittlichen Lebens in sich schließe. Sowenig wie der Glaube aus der Buße, soll die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen.

Der Glaube soll nicht aus der Buße hervorgehen, vielmehr soll im Einklange mit der calvinischen, aber im Widerspruche mit der lutherischen Lehre, die Buße erst aus dem Glauben entstehen. An der Stelle der sogenannten poenitentia legalis soll nur die poenitentia evangelica gelten: denn die bisher in Unwissenheit begangene Sünde kann nur der Gläubige erkennen. Unter dem rechtfertigenden Glauben aber ist die Richtung des Willens auf den höchsten Endzweck Gottes und die Umsetzung des Mißtrauens gegen Gott in Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint. Dieser Glaube gründet sich freilich auf Christus: aber dies ist nur in dem Sinne gemeint, daß wir durch Christus über den göttlichen Reichszweck belehrt und dann allerdings weiter auch, wenn wir diesen Zweck zu dem unsrigen machen, der verzeihenden Gnade Gottes versichert worden sind. Hiermit ist aber die fides specialis auf den allgemeinen Glaubensbegriff des Vertrauens auf Gottes väterliche Leitung reducirt. Ohne dieses Vertrauen soll der Mensch keinen ernstlichen sittlichen Vorsatz fassen können: denn wie Kant und Fichte ausführten, ist das Sittengesetz zwar für Alle verbindlich, bleibt aber gleichwohl ein Hirngespinnst, wenn man nicht zugleich an seine objective Realisirbarkeit in einer moralischen Weltordnung glaubt. Die Wahrheit dieses Glaubens aber hat uns nach Ritschl erst Christus verbürgt. Das rechte Gottvertrauen oder den rechten Vorsehungsglauben soll also erst der Christ haben können, und Ritschl redet sehr geringschätzig von dem allgemeinen Vorsehungsglauben der „natürlichen Religion“. Thatsächlich aber findet sich dieser Glaube im weitschichtigen Sinne

nicht nur schon im A. T., sondern ist ein Gemeingut aller derer, welche, auch ohne ein specielles Verhältniß zu dem geschichtlichen Christus, bei dem Gedanken einer moralischen Weltordnung Beruhigung fassen. Indem aber Ritschl, getreu seiner Methode, alle dogmatischen Sätze aus der Offenbarung in Christus abzuleiten, das Gesetz als wichtigsten Factor der Buße streicht, und letztere lediglich auf eine aus der Einsicht in Gottes Reichswillen fließende Aenderung der Willensrichtung reducirt, verflüchtigt er mit den terrores conscientiae, welche für die lutherische Lehre das Wesen der contritio ausmachen, auch den Inhalt des specifisch christlichen Glaubens, welcher den Trost der Sündenvergebung persönlich auf sich bezieht.

Ebensowenig wie die Buße dem Glauben vorhergehen soll, soll aber auch die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen. Vielmehr müsse die Uebereinstimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen Willen bereits hergestellt sein, bevor sich der Gläubige die Rechtfertigung zueignen, sich als Kind Gottes trotz seiner Sünde beurtheilen könne. Die Rechtfertigung hat keine directe Abzweckung auf die Hervorbringung des sittlich guten Handelns oder der guten Werke; vielmehr fließt die Heiligung unabhängig von der Rechtfertigung aus dem Entschlusse, Gottes Motive und Zwecke zu den Motiven und Zwecken des eigenen Handelns zu machen, also aus der sittlichen Zwecksetzung, welche aus dem Motiv der Liebe erfolgt. Nur sofern der Mensch in der Rechtfertigung der Väterlichkeit Gottes gewiß wird, wird er schon auf Erden des ewigen Lebens theilhaftig, welches in der Freiheit und Herrschaft über die Welt erlebt wird. Zu dieser Freiheit gelangt er, indem er als Gotteskind zu einer andern Beurtheilung der Welt, ihrer Uebel wie ihrer Güter befähigt wird: der Uebel, indem er dieselben nicht mehr als Strafübel beurtheilt und dadurch von der Furcht und dem Mißtrauen gegen Gott befreit wird; der Güter, indem er als das höchste Gut das überweltliche Reich Gottes beurtheilt, gegen welches alle natürlichen und particulären Güter in der Welt ihren Werth verlieren. Von dieser religiösen Zweckbestimmung des christlichen Lebens ist aber nach Ritschl die sittliche Zweckbestimmung desselben zu scheiden. Die sittliche Zweckbestimmung ist das freie Handeln aus Liebe, durch

welches ebenfalls Herrschaft über die Welt geübt und so ebenfalls ewiges Leben genossen wird. Ritschl bezeichnet sogar die Frage, wie die religiöse und sittliche Zweckbestimmung des Christen zur Einheit zusammengehen können, als die theologische Meisterfrage. Die Einheit beider, des sittlichen Handelns in der Welt und des sich Versöhntwissens mit Gott, liegt ihm darin, daß der versöhnte Mensch auf den Widerspruch gegen Gott verzichtet und Gottes Endzweck zu dem seinigen gemacht hat. Sofern nämlich Gottes Endzweck auf die Verwirklichung des höchsten sittlichen Gutes, d. h. des Reiches Gottes gerichtet ist, in welchem zugleich die freie sittliche Selbstbestimmung ihr höchstes Ziel findet, so geht die religiöse und die sittliche Zweckbestimmung im Gottesreiche zur Einheit zusammen. Sofern nun der Christ erst in der Gewißheit, dem überweltlichen Zwecke Gottes zu dienen, zur Freiheit über die Welt und zur Herrschaft über sie befähigt wird, ist die sittliche Freiheit oder die Freiheit vom statutarischen Gesetz eine Folge der religiösen Freiheit, und man darf in diesem Sinne nicht behaupten, daß Ritschl die Religion auf bloße Moral reducire. Aber diese Befähigung zur sittlichen Freiheit beruht doch nach ihm lediglich in dem Vertrauen, daß alle Dinge dem göttlichen Weltzwecke dienen müssen, oder in der religiösen Beurtheilung der Güter und Uebel dieser Welt als unterworfen dem Zwecke des göttlichen Reichs. Insofern diese Weltanschauung Platz greift, beurtheilt sich der Christ als frei von der Welt und übt durch sittliches Handeln im Dienste des Gottesreiches, d. h. durch Berufstreue und Menschenliebe, seine Herrschaft über die Welt aus. Die Sündenvergebung ist also kein directes Motiv zum sittlichen Handeln; sie ist in der religiösen Freiheit nur mitgesetzt, sofern der Christ im Vertrauen auf die Väterlichkeit Gottes von der Furcht vor den Uebeln, als seien sie göttliche Strafen, befreit wird. Hier zeigt sich wieder, daß für Ritschl die Liebesgemeinschaft mit Gott nicht als eine göttlich verliehene Kraft, den Willen des Vaters zu erfüllen, sondern lediglich als Willensübereinstimmung mit Gott in Betracht kommt. Eben hierin liegt aber das, was man mit Recht den Moralismus Ritschl's genannt hat. Ritschl wehrt sich sehr entschieden gegen den oft wider ihn erhobenen Vorwurf des Rationalismus. Er

meint, den Rationalismus ein für allemal auf's Gründlichste überwunden zu haben, indem er jede natürliche Gotteserkenntniß bestreitet und alle religiöse Wahrheit lediglich aus der Offenbarung in Christus ableiten will. In Wirklichkeit hat er sich aber gegen den völligen Rückfall in den Moralismus der rationalistischen Schule lediglich dadurch gesichert, daß er als eigentliche Inhaberin der Rechtfertigung und Versöhnung die christliche Gemeinde einschiebt, die ihre Entstehung der Offenbarung in Christus verdanke. Sieht man von dieser Wendung ab, so wurzelt die ganze Versöhnungslehre Ritschl's lediglich in den Anschauungen des älteren Rationalismus. Die Versöhnung soll freilich die Bedingung sein für die Erhebung des Selbstgefühls über die natürlichen, sinnlichen und particulären Motive in der Welt. Aber diese Versöhnung ist selbst nichts Anderes als die Sinnesänderung, oder die Hinlenkung des bisher sündigen Willens auf die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Weltzwecke Gottes: also ein subjectiver Act des Menschen, der freilich ermöglicht wird durch die Erkenntniß des göttlichen Zweckes, der göttlichen Vorsehung und Regierungsgewalt über die Natur und der Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung an Alle, die in der gleichen Willensrichtung mit ihm selbst begriffen sind. Dies ist aber im Grunde dasselbe, als wenn man sagt, fasse nur den ernstlichen Vorsatz zur Besserung, so darfst du dich dessen getrösten, daß Gott dir nicht zürnt. Das heißt doch wieder die Rechtfertigung abhängig machen von dem Anfang des neuen Lebens, wenigstens für das Subject: denn der Gemeinde ist die Rechtfertigung freilich präsent als Besitz und der Einzelne kann den Vorsatz der Sinnesänderung nicht fassen, ohne daß die Gotteserkenntniß der Gemeinde die seine wird. Aber das, was uns als Inhalt dieser auf Offenbarung ruhenden Gotteserkenntniß geboten wird, ist trotz des Eiferns wider die natürliche Religion im Kern doch nur der Glaube an Gottes moralische Weltregierung, den uns freilich erst Christus vermittelt haben soll.

Der Ritschl'sche Standpunkt ist also formaler Positivismus, materieller Rationalismus. Mit dem Rationalismus gemein hat er namentlich den Widerspruch gegen das Eingreifen eines supernaturalen oder transcendentalen Factors in den religiösen

Proceß. Ritschl leitet aus der Psychologie die methodische Forderung ab, „die göttlichen Wirkungen müssen in dem Umkreis der Wirklichkeit des geistigen Lebens verstanden werden". „Alles, was als Gnadenwirkung Gottes auf den Christen zu erkennen ist, ist in den entsprechenden religiösen und sittlichen Acten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden." Anders ausgedrückt: die dogmatischen Aussagen lösen sich auf in einen Complex subjectiv-psychologischer Vorstellungen, Werthurtheile und Willensacte, welche in der christlichen Gemeinde aus der Thatsache der Offenbarung in Christus abgeleitet werden. Nachdem einmal der Supernaturalismus durch die Annahme einer äußeren Offenbarung abgefunden ist, wird der gesammte Verlauf des christlichen Lebens „psychologisch", d. h. empirisch erklärt, ohne jedes Eintreten eines supernaturalen Factors. Die in Christus erfolgte übernatürliche Offenbarung bildet ein für allemal die feste Grundlage des geschichtlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder; auf diesem übernatürlichen Grunde vollzieht sich Alles natürlich, ohne daß eine unmittelbare Beurkundung Gottes noch weiter zugestanden werden dürfte. Die im Eingange des Systems zu Gunsten der sogenannten Werthurtheile völlig verdrängte causale Betrachtung rächt sich für diese Verkürzung, indem sie in der Mitte und am Schlusse das Feld ausschließlich behauptet. Dieselbe Theologie, welche uns zuerst verheißen hat, jede Einmischung des natürlichen Welterkennens in die christliche Dogmatik fernzuhalten, fügt sich jetzt der Forderung der psychologischen Wissenschaft, den ganzen Verlauf der religiösen Vorgänge empirisch, also natürlich zu erklären.

Es leuchtet ein, daß es auf diesem Standpunkte auf die Dauer nicht angeht, bei der Thatsache der übernatürlichen Offenbarung in Christus als einem äußeren, empirisch hinzunehmenden Ereignisse stehen zu bleiben. Die empiristische Betrachtungsweise, welche Ritschl auf den ganzen Verlauf des religiösen Lebens erstreckt hat, kann vor der Thatsache der Offenbarung in Christus um so weniger Halt machen, je ähnlicher der Inhalt dieser Offenbarung demjenigen sieht, was man sonst als die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen oder der

Moralreligion zu bezeichnen pflegte. Diese Consequenz hat das vielgenannte Buch von Wilhelm Bender wirklich gezogen, und es wird Ritschl schwer fallen, trotz seines eifrigen Bemühens, dieses enfant terrible von seinen Rockschößen abzuschütteln.

Es liegt ja auch in Bender's Bestreben, die bei Ritschl gelassene Lücke auszufüllen, ein berechtigtes Moment. Die wissenschaftliche Betrachtung des religiösen Lebens ist die empirische oder natürliche. Von dieser aber lassen auch die geschichtlichen Anfänge der christlichen Religion sich nicht ausschließen. Man kann einen durchaus im rationalistischen Stile aufgeführten Bau nicht mit einem supernaturalistischen Portale verzieren. Ebenso berechtigt ist aber Ritschl's eigene Forderung, aus dem Bereiche der wissenschaftlichen Erklärung der Religion Alles auszuschließen, was in dem Umkreise erfahrungsmäßiger psychologischer Vorgänge keine Stelle findet. Die Schleiermacher'sche Methode, die Aussagen des christlichen Glaubens aus der religiösen Erfahrung zu entwickeln, ist von Ritschl in energischer Weise und mit den Mitteln heutiger Wissenschaft wieder aufgenommen worden. In diesem Bereiche empirisch erklärbarer Vorgänge sind aber die Aussagen der christlichen Mystik vom inneren Zeugnisse des heiligen Geistes, von einer göttlichen Beglaubigung unserer Heilsgewißheit in der Menschenseele, von einer unmittelbaren Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, von der unio mystica nicht anzutreffen. Der Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott ist, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, kein Gegenstand empirischer, sinnliche Zeitmomente erfüllender Erfahrung. Aber darum sind diese großen Thatsachen des christlichen Glaubens noch lange keine Illusionen oder Gehörshallucinationen. Mit Recht hat Krauß erwiedert, wenn der directe persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gott keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei. In dem leidenschaftlichen Kampfe gegen die Mystik in der Theologie rächt sich an Ritschl die Ausweisung des überempirischen, transcendentalen Elementes, welches ebenso wie es dem ganzen empirischen Verlaufe des subjectiven Glaubenslebens zu Grunde liegt, so auch in den einzelnen Glaubensaussagen sich bethätigt und der eigenthümlich religiösen Erfahrung ihr charakteristisches Gepräge giebt. In den religiösen

Aussagen von einem unmittelbaren persönlichen Verkehr der Seele mit ihrem Gott, von einer inneren Bethätigung des Geistes Gottes im Menschengemüth, sieht Ritschl theils heidnische, theils mittelalterliche Frömmigkeit, die Behauptung einer physischen Vergottung des Menschen, einer physischen Einwirkung Gottes nach Art einer unpersönlichen Substanz. Weil sich das Mysterium des christlichen Lebens der begrifflichen Analyse entzieht, wird es kurzer Hand aus dem Christenglauben ausgewiesen, ja geradezu für subjective Einbildung erklärt. Ritschl wiederholt hier wesentlich dieselben naturalistischen Einwendungen, welche schon der ältere Rationalismus gegen das Geisteszeugniß, den Gebetsverkehr mit Gott, die Gnadenwirkungen Gottes erhoben hat. Dieselben gewinnen hier nur eine neue positivistische Färbung durch die namentlich von Herrmann wieder ausgeführte Behauptung, daß alle sogenannte Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Gott widerchristlich sei, weil für den Christen alle Gewißheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu Christi und durch das Zeugniß der Gemeinde sich vermittele. Weil Christus der Mann ist, in welchem Gott sich uns als unser Vater offenbart, so soll es im Christenthum kein persönliches Eintreten des Geistes Gottes in das individuelle Geistesleben geben dürfen.

Bei Ritschl hängt diese Abneigung gegen die Mystik aber aufs Engste mit seinem an sich ganz anerkennenswerthen Streben zusammen, dem pantheistischen Irrthum gründlich den Weg zu verlegen. Die energische Betonung der Persönlichkeit Gottes bei Ritschl verdient, auch wenn die wissenschaftliche Begründung nicht genügt, ihrer Tendenz nach unbedingte Anerkennung. Aber sein Gegensatz gegen den Pantheismus schlägt um in förmliche Pantheismusfurcht. Eine persönliche Beurkundung Gottes im subjectiven Geistesleben des Menschen gilt ihm für pantheistische Immanenzlehre, für eine angebliche Mittheilung der Substanz Gottes an den Menschen. Dem gegenüber soll die einzige Form, in welcher Gott mit dem Menschen verkehrt, die äußere Willenskundgebung Gottes an den Menschen sein, wie sie als geschichtliche Thatsache in Christus erfolgt sei; und der einzige Sinn, in welchem von einem Wirken des heiligen

Geistes die Rede sein dürfe, soll die Mittheilung der rechten Gotteserkenntniß an die Gemeinde sein, aus welcher dann die rechten religiösen Motive empirisch hervorgehen. Die Folge dieser äußeren Auffassung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen ist eine bedenkliche Annäherung an den deistischen Standpunkt, die ebenso wie die moralistische Auffassung der Religion ein weiteres Merkmal der Verwandtschaft dieser Theologie mit dem älteren Rationalismus bildet.

Mit dieser Pantheismusfurcht Ritschl's hängt schließlich auch sein Gegensatz gegen die angeblich natürliche Gotteserkenntniß und gegen jede Einmischung metaphysischer Erörterungen über das Wesen des Absoluten in die Dogmatik zusammen. In jeder philosophischen Untersuchung über den Begriff des unendlichen göttlichen Seins und der absoluten göttlichen Causalität wittert Ritschl pantheistische Speculation und wird nicht müde, gegen die Elemente heidnischer, d. h. platonisch-aristotelischer Philosophie im kirchlichen Dogma zu streiten. Vor Allem aber gilt sein Gegensatz der Hegel'schen Philosophie und dem namentlich von Hegel entwickelten Begriffe des Absoluten. Das Absolute ist nach Ritschl nur der abstracte Begriff der Nichtwelt oder auch der Welteinheit, der „bloße Schatten der Welt“, „ein metaphysischer Götze“, „ein Idol“. Dem gegenüber macht er den Versuch, alle Eigenschaften Gottes, auch die metaphysischen Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, lediglich aus dem in Christus offenbarten göttlichen Liebewillen abzuleiten.

Ich kann hier nicht eingehend zeigen, inwiefern diese Kritik weit über das Ziel hinausschießt. Der metaphysischen Grenzbegriffe unseres Erkennens, zu denen auch der Begriff des Absoluten nothwendig gehört, wird trotz alles Protestirens dagegen doch keine Dogmatik, welche eine einheitliche religiöse Weltanschauung wissenschaftlich entwickeln will, auf die Dauer entrathen können. Sie kann dies ebenso wenig, als sie mit Beiseitestellung alles causalen Erkennens der Welt sich in lauten Werthurtheilen abschließen und jede Berührung mit den außerreligiösen Wissensgebieten fernhalten kann. Eine ganze Reihe von Fragen, welche das Verhältniß der Theologie zum Naturerkennen betreffen — ich erinnere beispielsweise an die Wunder-

frage — erheischen eine Antwort, die man nicht durch Berufung auf die Werthurtheile der christlichen Gemeinde verweigern kann; die teleologische und die causale Weltbetrachtung müssen in ein klares Verhältniß zu einander gesetzt werden, soll nicht jene durch diese Lügen gestraft und diese durch jene verdorben werden. Angesichts dieser unabweisbaren Forderung läßt uns die Ritschl'sche Theologie grundsätzlich im Stich.

Darum dürfen wir aber doch nicht verkennen, daß Ritschl's Protest gegen die Metaphysik in der Theologie seine große Berechtigung hat. Das metaphysische Denken wird man auch dem Theologen niemals verbieten können; aber volle Anerkennung verdient die Ausweisung aller jener transcendenten metaphysischen Speculationen über die verborgene Natur in Gott, über die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit göttlicher Personen, über das Verhältniß der göttlichen und der menschlichen Natur in Christi Person und über den Hergang des transcendenten Rettungswerkes im Himmel und auf Erden, welches den Zorn Gottes über die Sünde gesühnt, und ihn selbst von der Unfähigkeit, Gnade walten zu lassen, erlöst haben soll. Hier steht Ritschl ganz und voll auf dem Boden der durch Schleiermacher gewonnenen Erkenntniß, daß alle dogmatischen Aussagen sich auf die religiöse Erfahrung begründen müssen. Und zugleich wahrt er die reformatorische Forderung, statt über die verborgene Natur Gottes zu speculiren, vielmehr Gott aus seinen Wohlthaten, die er uns in Christus erwiesen hat, zu erkennen.

Es ist Ritschl's Verdienst, dieser Erkenntniß auch in weiteren Kreisen Eingang verschafft zu haben, welche sich bisher dagegen versperrten, und dies in einer Weise gethan zu haben, welche sie dieser Einsicht empfänglicher machten, als die von der liberalen Theologie an den metaphysischen Dogmen oft geübte Kritik. In dem Gebrauche orthodox klingender Ausdrücke, in dem sonderbaren Anspruche, die echte Lehre Luthers zu vertreten, in den für zweckmäßig erachteten Verdächtigungen der liberalen Theologie ist manches nur allzu Menschliche mit untergelaufen; aber gerade diese unerfreulichen Zugaben haben zu der Verbreitung der Ritschl'schen Theologie nicht unwesentlich mitgewirkt.

Es ist ein weiteres Verdienst Ritschl's, die ethischen Wahrheiten des Christenthums in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den großen ethischen Gedanken des Reiches Gottes betont zu haben. Etwas Größeres und Höheres läßt sich von unserem Christenglauben nicht rühmen, als daß er vor Allem den sittlichen Bedürfnissen der Menschennatur volle Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeiten zu erfüllen.

So ist auch meine eigene theologische Stellung zu Ritschl keine bloß gegensätzliche, und bei allen sehr erheblichen Ausstellungen gegen seine Theologie, von denen ich hier nur die wesentlichsten hervorheben konnte, verleugne ich doch keineswegs meine Uebereinstimmung mit ihm in einer ganzen Reihe von wichtigen Punkten. Das aber darf am Schlusse nicht ungesagt bleiben, daß der Kampf gegen die Ritschl'sche Schule nicht mit Bannsprüchen und kirchenpolitischen Kundgebungen, sondern lediglich auf wissenschaftlichem Wege geführt werden darf. Wenn auch Ritschl und seine Schüler mit dem Vorwurfe der Unchristlichkeit gegen abweichende theologische Anschauungen flink bei der Hand sind, so kommt es uns doch nicht bei, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Wir sprechen der Ritschl'schen Theologie keineswegs die Christlichkeit ab. Ihre wissenschaftliche Ueberwindung aber ist nicht von der Erneuerung, sei es der altkirchlichen, sei es der modernen, von Hegel beeinflußten Speculation zu erwarten, sondern lediglich davon, daß man sich gegen die in Ritschl's Lehre enthaltenen Wahrheitselemente nicht verschließt, dieselben aber mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Welterkennens auf der einen, den Aussagen der christlichen Mystik auf der andern Seite, in einen innigeren Zusammenhang bringt als bisher. Wenn diese Aufgabe der heutigen Dogmatik erfüllt sein wird, wird man auch die Ritschl'sche Theologie gebührend zu würdigen wissen als einen beachtenswerthen Markstein auf dem Wege zum Ziele.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

„Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit im Urtheil, Klarheit in der Gruppirung sind bereits längst unbestrittene Tugenden des Werkes, welches als Hilfsmittel wissenschaftlicher Arbeit jedem Theologen, der im Zusammenhange der Forschung bleiben möchte, unentbehrlich ist.“ **(„Deutsche Literaturzeitung“.** 1887. Nr. 23.)

„Le VI.e volume de cette excellente publication, résumant la littérature de l'année 1886, vient de paraître. Ce volume mérite tous les éloges que nous avons déjà décernés à celui qui était consacré à la littérature de 1885. Il y règne la même impartialité, le même ton objectif. Ce repertoire est indispensable à tous ceux qui s'occupent de théologie, de philosophie ou de l'histoire religieuse.“

(„Revue de l'Histoire des Religions“. 1887. Juillet-Août.)

„Aucune publication importante ne paraît avoir échappé à l'attention des critiques; quoique les auteurs soient rationalistes ou protestants, les travaux catholiques ne sont pas négligés, et ils sont analysés avec soin lorsqu'ils le méritent. Notre seul regret est de voir les travaux catholiques et, en particulier, les travaux français trop souvent cités seulement et non analysés. Mais la faute n'en est-elle pas plutôt aux écrivains eux-mêmes qu'aux critiques? Ces derniers, en effet, n'ont souvent connu de ces travaux que les titres, faute d'en avoir reçu communication. Il est inutile de recommander ce Rapport annuel; on en comprend la nécessité pour le travailleur qui veut être au courant des derniers travaux publiés sur la théologie.“

(„La Controverse et le Contemporain“. 1887. Nov.)

„A well-arranged report, with a full table of contents . . . . drawn up by distinguished experts is of great value to the student of theology.“ **(„The Inquirer“.** London, 1886. Nov.)

„No more admirable or exhaustive literary register need be desired. Every book or even article of any merit, in any province of theology, is here duly recorded. Two excellent volumes indeed and most helpful to the theological student.“

(„The Contemporary Review“. London, 1887. Nov.)

„Dit periodiek heeft reeds een eereplaats in de theolog. bibliotheek verkregen en handhaaft zich met nadruk. Met opmerkzaamheid en gewoonlyk met waardeering nemen de redactores kennis van onze nederlandsche theolog. litteratuur. Voorspoed op deze schoone, hoogst nuttige onderneming!“

(F. E. Daubanton in **„Theolog. Studiën“.** 1887. Sept.)

„This important annual, already so well known, may be regarded as practically indispensable to the theologian. The mass of literature noticed is enormous, and English and American works receive their full share of attention.“

(„The Andover Review“. Boston, 1887. Oct.)

„This is by far the most complete publication of the kind in existence, and as a permanent record of theological literature is invaluable. The volumes of this series should be in the library of every theological seminary, and, indeed, of all ministers who feel an interest in current theological literature.“

(„The Presbyterian Review“. New-York, 1886. Oct.)

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.



Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.





